
*ULRICH SCHULZ-BUSCHHAUS**Das Aufsatzwerk*

Institut für Romanistik | Karl-Franzens-Universität Graz

Permalink: <http://gams.uni-graz.at/o:usb-06B-337>

Hermeneutik und Resignation

Über Ernest Renans *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*

Viel spricht dafür, dass Autobiographien in der Regel durch Versuche motiviert sind, das eigene Leben, das sich in irgendeinem Zug den Normen oder der Normalität entzogen hat, zu rechtfertigen. Mit solchen Rechtfertigungsversuchen, die man in Spielarten zunehmender Komplexität und Finesse von Rousseaus *Les Confessions* bis zu Sartres *Les Mots* beobachten kann¹, hängt offenkundig die Selektivität dessen zusammen, was die Autoren ihren Biographien an Erzählstoff anzuvertrauen pflegen.² Es sind ja niemals alle Daten eines Lebens, welche der Rechtfertigung bedürfen, sondern meist nur einige Züge, die den Autobiographen in seiner Vergangenheit jeweils auffällig gemacht haben und von ihm – gewöhnlich in reiferem Alter – deshalb erklärt oder zumindest kommentiert werden sollen. Eine besondere Rolle spielt dabei die „Steigerung der Konsistenzanforderungen“, der das neuzeitliche Ich unterliegt. Sie verpflichtet es über alle Inkonsistenzen seines faktischen Lebens hinweg zur „Frage nach dem Sinn des Daseins als ganzem“, welche sich um so bedrängender erweist, je stärker sie zunächst von den widersprüchlichen empirischen Fakten der Vita – wenigstens auf den ersten Blick – gestört zu werden scheint. So wird durch die „Bekenntnisformen“, an denen die Autobiographie partizipiert, „nicht einfach Vergangenheit reproduziert, sondern die Einheit eines Sinnzusammenhangs der Identität faßlich gemacht.“³

I.

1 Freilich haben Normkonflikte und Identitätsprobleme, die ein Ich zur Rechtfertigung nötigen, auch früher schon zu literarischen Äußerungen geführt, welche eine autobiographische Dimension, wenngleich nicht unbedingt auch eine autobiographische Form, erreichen. Ein idealtypisches Beispiel dafür stellen in der Dichtung des Cinquecento etwa Ariosts Satiren dar. Vgl. zu ihnen Ulrich Schulz-Buschhaus, „Drei Figuren des Ich in der italienischen Renaissance-Dichtung: Berni – Bembo – Ariost“, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1957, S. 265–280, hier S. 276f.

2 Zur unvermeidlichen Selektivität des autobiographischen Materials bei jeder Selbstthematization, vgl. Alois Hahn, „Identität und Selbstthematization“, ebd., S. 9–24, S. 17.

3 Vgl. ebd.

Es gibt wohl kaum eine zweite Autobiographie, bei der diese Bedingungsverhältnisse des Autobiographischen, der autobiographischen „Dimension“ wie der autobiographischen „Form“⁴, deutlicher zutage treten als in den Berichten, die der alte Ernest Renan über seine *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* verfasst hat. Vor allem wird hier mit seltener Evidenz die eklatante Normwidrigkeit sichtbar, welche die Autobiographie als einen Versuch von Rechtfertigung und Konsistenzgewinn auslösen musste. Es ist das von der engagierten Theologie zur distanzierten Religionswissenschaft führende Werk der *Histoire des origines du Christianisme* und in ihm als anstößigster Teil wiederum der Band der *Vie de Jésus*, durch die große Teile des Publikums im späten Dix-Neuvième irritiert, ja verstört worden waren.

⁵ Noch 1920 erinnert sich der erkonservative Paul Bourget:

Le scandale de la *Vie de Jésus* avait été retentissant⁶, und bereits 1863 beklagen die weniger konservativen Brüder Goncourt an dem Jesus-Bild dieses Buchs die Ambivalenz, „l'entortillage de ce Dieu qui n'est pas Dieu et qui est plus que Dieu“.⁷

Was in Renans Leben und Werk gerechtfertigt werden wollte, war folglich ein doppeltes Missverhältnis. Ich meine den Verlust des christlichen Glaubens, welcher einem Priesterzögling widerfuhr, der sich trotzdem entschlossen zeigt, an der christlichen Moral und an manchen kirchlichen, ja klerikalen Werten von ganzem Herzen festzuhalten. Damit vertrat Renan eine Position, die ihn schärfer, als man zunächst vermuten möchte, der Kritik und einer zweifachen Animosität von Seiten der Kirche wie von Seiten des antiklerikalen Laizismus aussetzte. Die Exponiertheit dieser Position, welche spätestens seit der *Vie de Jésus* eine die Öffentlichkeit bewegende Skandalisierungspotenz annahm, hat dann auch mit außerordentlicher Stringenz die Auswahl der Phänomene bestimmt, die in Renans Autobiographie eingegangen sind. Tatsächlich erscheinen die *Souvenirs* nach einem Selektionsprinzip gefiltert, das so gut wie alle Ereignisse und Lebensumstände ausscheidet, welche nichts mit der zentralen Rolle

4 Die wichtige Unterscheidung zwischen autobiographischer Form und autobiographischer Dimension verdanke ich Astrid Poier-Bernhard, *Romain Gary – Das brennende Ich: Literaturtheoretische Implikationen eines Pseudonymenspiels*, Tübingen 1996, bes. S. 14–20.

5 Bezeichnend dafür eine Stelle in Prousts *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, an der Marcel Vorstellungen, die das Prestige Swanns mindern und ihm eine Art Aura-Verlust zufügen könnten, zurückweist „comme un dévot la Vie de Jésus de Renan“; vgl. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, hg. v. Pierre Clarac/André Ferré, Paris 1973, Bd. 1, S. 506.

6 Vgl. Paul Bourget, „Renan et Taine après 1870“, in: ders., *Nouvelles pages de critique et de doctrine*, Paris 1922, Bd. 2, S. 27–46, hier S. 30. Bourgets Artikel würdigt die späte Distanzierung, die Renan mit La Réforme intellectuelle et morale und Taine mit Les Origines de la France contemporaine von der revolutionären „Ideologie de 89“ vollzogen haben. Um der Distanzierung Relief zu verleihen, betont Bourget vorher: „L'un et l'autre, sous l'Empire, passaient pour des hommes de gauche“.

7 Vgl. Edmond et Jules de Goncourt, *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, hg. v. Robert Ricatte, Paris 1956, Bd. 1, S. 1301 (17. Juli 1863).

des christlichen Kritikers der christlichen Religion zu tun haben. Weil es allein auf ideologischer Ebene zugleich prominent und rechtfertigungsbedürftig geworden ist, entfaltet sich Renans Leben beim erinnernden Rückblick beinahe ausschließlich in der Dimension einer religiös-philosophischen Bildungsgeschichte.⁸

Indessen muss die Selektivität, welche diese Bildungsgeschichte kennzeichnet, noch weiteren Restriktionen nachkommen. Sie erwachsen nicht zuletzt aus einem Paradox, das über die Paradoxa, die bei autobiographischen Selbstthematisierungen üblicherweise entstehen, hinausgeht. Es handelt sich um die Aporie, in die ein Autobiograph gerät, der sich zu rechtfertigen gedenkt, obwohl er gleichzeitig nach wie vor einer Regel seiner Lehrer gehorchen möchte, welche ihm nach den Verhaltensmaximen von Saint-Sulpice untersagt, explizit oder jedenfalls allzu viel von sich selbst zu sprechen. Wie Renan am Ende der *Souvenirs* resümiert, was ihm von der in Saint-Sulpice genossenen Erziehung geblieben ist, wird eben diese Regel grundsätzlicher Bescheidenheit – neben den anderen klerikalen Tugenden der Armut, der Höflichkeit und der Sittenstrenge – wiederholt in Erinnerung gerufen, und zwar als ein Ideal, das sowohl auf geistliche Traditionen wie auf der Ästhetik des *Classicisme* verweist. Bei ihm geht es darum, von sich weder zu reden („de ne jamais parler de soi“) noch von sich reden zu machen („de ne jamais faire parler de soi“), und aus beiden Aspekten der Diskretion resultiert ein an das jansenistische Port-Royal gemahnendes Misstrauen gegenüber Literatur und Rhetorik, dessen Äußerungen, wie sie seinen Lehrern selbstverständlich waren, der Zögling Renan auch nach Jahrzehnten noch überzeugt applaudiert:

Pas un moment ces maîtres excellents ne songeaient que, parmi leurs élèves, dût se trouver un écrivain ou un orateur. Le principe qu'ils prêchaient le plus était de ne jamais faire parler de soi et, si l'on a quelque chose à dire, de le dire simplement, comme en se cachant. (S. 124)⁹

8 Selbstverständlich liegt ein solches Selektionsprinzip bei Autobiographien bekannter Gelehrter überhaupt nahe und ist bis in unsere Gegenwart zu beobachten. Aufschlussreich wirken in dieser Hinsicht — um zwei willkürlich gewählte Beispiele zu nennen — etwa die Lebenserinnerungen, welche die Literaturwissenschaftler Benno von Wiese (*Ich erzähle mein Leben*, Frankfurt am Main 1982) und Cesare Segre (*Per curiosità*, Torino 1999) jeweils in vorgerücktem Alter geschrieben haben. Beide lassen im Übrigen auch ihre Motivation durch unverkennbare Rechtfertigungsabsichten deutlich werden. Bei von Wiese bestehen sie ganz offenkundig in einer Verteidigung gegen die Vorwürfe des nationalsozialistischen Mitläufertums und der allzu machtbewussten Teilnahme an den Privilegien der Ordinarienuniversität, bei Segre – freilich weniger ausgeprägt – in der Erklärung seines nach eigener Dichtung „neugierigen“ Schwankens zwischen Semiotik und (romanischer) Philologie. Von dieser Neugier und der aus ihr erwachsenen disziplinären Uneindeutigkeit hält Segre im hellstichigsten Abschnitt seiner Autobiographie unter dem Titel „Bigamo“ fest, dass sie ihm die Möglichkeit genommen hätten, sich auf dem aktuellen Wissenschaftsmarkt vorteilhaft mit einer „etichetta“, das heißt: einem Markenzeichen, zu präsentieren (vgl. *Per curiosità*, S. 205).

9 Alle hier nur durch die Seitenzahl nachgewiesenen Zitate und Referenzen beziehen sich auf die Ausgabe: Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris 1966.

Demnach ergeben Renans *Souvenirs* eine Autobiographie, die jeglicher Gestikulation abhold ist und literarisch von vornherein gewollt unauffällig bleibt. Inhaltlich entspricht dem Prinzip klassischer und klerikaler Diskretion bei der Selbstthematisierung die prononciert memoirenhafte Komponente der *Souvenirs*, das heißt: die Serie von Porträts, mit denen Renan die Aufmerksamkeit des Lesers häufig von der eigenen Person abzieht und den Gestalten der geistlichen Lehrer zuwendet, welche er an den Stationen des „petit séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet“, das ganz von der Figur des mondänen Abbe Dupanloup beherrscht wird, des „séminaire d’Issy“ und schließlich des „séminaire Saint-Sulpice“, dem Höhe- und Wendepunkt seiner Bildungsgeschichte, kennen gelernt hat. So wie diese Porträts sich zumeist auf die Beschreibung theologischer und kirchenpolitischer Problematiken konzentrieren, wird auch das Ich, von dem die Autobiographie handelt, nur mit relativ wenigen Motiven vorgestellt. Seine Zeichnung erfolgt von einer Lage aus, in der es dank der Tugenden von Saint-Sulpice offenbar bemerkenswerte Stabilität erlangt hat, und bereits vorher scheint es von zerstreuen Kontingenzen weitgehend verschont geblieben zu sein, so dass es von Anfang an in einem einzigen Problembereich aufgehen kann, der sein Zentrum in der priesterlichen Berufung und in deren – partieller – Negation besitzt.

II.

In dem Kontext, den dieser Problembereich markiert, erzählt Renans Autobiographie nun eine so klar konturierte intellektuelle Geschichte, wie sie wohl nur durch die Poetik Port-Royals oder, mit anderen Worten: die Ausblendung kontingenter vitaler Begleitumstände, ermöglicht wird. Dabei muss die Figur der Geschichte zumindest jedem religiös interessierten Leser vertraut erscheinen. Wie jene der *Confessiones* des Augustinus ist es die Figur einer Konversion, freilich jetzt einer invertierten, die nicht zum Glauben, sondern aus dem Glauben des Christentums heraus führt. Als Protagonist der Erzählung tritt ein Subjekt auf, das zum Priester geboren war (S. 92: „J’étais né prêtre à priori“) und sich gleichwohl zum „prêtre manqué“ (S. 94) entwickelt. Den Grund für das Misslingen der „prêtrise“ bildet – wie gesagt – der Verlust des Glaubens, und auch der Glaubensverlust hat wiederum ein eindeutig benennbares Motiv: jene Wissenschaft historisch-philologischer Bibelkritik, die einerseits Ernests Berufung zum Priestertum vereitelt und andererseits doch den größten Ruhmestitel des Gelehrten Renan ausmacht.

Dass es die kritische Konzeption der Geschichtswissenschaft und nicht die Philosophie war, die ihn zum „prêtre manqué“ machte, wird von Renan ein ums andere Mal betont; denn: „Mes doutes ne vinrent pas d’un raisonnement, ils vinrent de dix mille raisonnements.“ (S. 156) Bedeutsam wirkt dabei der Umstand, dass Renan diese Zweifel keineswegs als eine spontane Leistung seines Geistes darstellt. Sie erscheinen eher als eine Art Fatalität: eine unvermeidliche Konsequenz der „critique fatale“ (S. 173),

die sich in einem Konkurrenzkampf der Autoritäten gewissermaßen über die Instanzen des Glaubens und der Orthodoxie aufschwingt. So legt Renan größten Wert auf den Umstand, dass er mit der neuen Disziplin einer historisch-philologischen Exegese nach den Prinzipien deutscher Wissenschaft¹⁰ in Saint-Sulpice eben dort bekannt gemacht wurde, wo er sonst die Zeichen tiefster Frömmigkeit fand. Den Geist solcher Frömmigkeit beansprucht er nämlich auch für sich selbst, und zwar nach dem Rücktritt von der priesterlichen Berufung nicht weniger als vorher. Die Pointe seiner Trennung von der Kirche liegt darin, dass er mit ihr nicht etwas verlässt, was er wie Voltaire als „infam“ betrachtete. Es sind vielmehr höhere Verpflichtungen dem „examen rationnel et critique“ gegenüber, welche ihn zwingen, eine Institution aufzugeben, die ihm Heimat geworden war und die er – wie in einem Abschiedsbrief Vom 6. September 1845 glaubwürdig versichert wird – unverändert liebt: „l’Église a fait mon éducation, je l’aime. [...] Je la quitte malgré moi.“ (S. 174)

An manchen Stellen der Autobiographie beteuert Renan sogar, dass seine Liebe zum Christentum sich gerade durch den Abfall vom Glauben der Orthodoxie bewahrt habe. Zum Grundmotiv des Buches wird derart der Satz: „Au fond je sens que ma vie est toujours gouvernée par une foi que je n’ai plus.“ (S. 24) Indem Renan den geliebten Herder als Zeugen anruft, verwandelt er die Absage an die orthodoxe Katholizität seiner bretonischen Jugend einmal geradezu in den Anspruch einer paradoxalen Intensivierung seiner Christlichkeit, eines „goût vif pour l’idéal évangélique et pour le caractère du fondateur du christianisme“. Er hat die Vorstellung, Jesus treu zu bleiben, wenn er die Kirche verlässt, und spielt („si j’étais capable de croire aux apparitions“) mit dem Gedanken einer Christusvision, die ihm sagte: „Abandonne-moi pour être mon disciple.“ (S. 170)

Dass solche und ähnliche Vorstellungen weder der Kirche noch den Kirchen- und Religionskritikern des Dix-Neuvième genehm sein konnten, versteht sich von selbst. Für die Kirche musste vor allem die stille Zwangsläufigkeit eines Bruchs peinlich wirken, der sich jeglichem Verdacht Voltairescher Bosheit entzog und der dem nunmehr glaubenslosen Theologen gleichsam von einer Norm übergeordneter Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit auferlegt wurde. Keinesfalls sei dieser Bruch aus Argumenten affektiver Sympathie oder Antipathie zustande gekommen, erklärt Renan gegen die Annahme von

10 Zum nicht geringen Ärger seiner französischen Zeitgenossen tendiert Renan auch nach 1871 noch dazu, seinen Respekt vor der Autorität philologischer Wissenschaftlichkeit auf eine Hochachtung Deutschlands insgesamt auszudehnen. Eingeschränkt wird die Hochachtung allein partiell durch Renans Widerwillen gegen die Nivellierung, die er in der Disziplin des Militärischen erblickt: „aussi l’Allemagne, depuis qu’elle s’est donnée tout entière à la vie militaire, n’aurait plus de talent si elle n’avait les juifs, envers qui elle est si ingrate.“ (S. 110) Vom älteren Geist der deutschen Wissenschaft spricht er dagegen mit Wendungen, die oft eine geradezu religiöse Inbrunst gewinnen, so anlässlich der Erinnerung an seine Studien in Saint-Sulpice: „L’esprit particulier de l’Allemagne, à la fin du dernier siècle et dans la première moitié de celui-ci, me frappa; je crus entrer dans un temple.“ (S. 159). Den Ärger, der durch solche Äußerungen in Renans Umgebung entstand, verrät vielleicht am deutlichsten das Journal der Goncourt, das Renan 1870 eine „antipatriotique admiration pour les Prussiens“ nachsagt und ihm einmal den Ausruf: „Oui, Messieurs, les Allemands sont une race supérieure!“ in den Mund legt; vgl. Goncourt, *Journal* (Anm. 7). Bd. 2, S. 583 und 593.

Beobachtern, die – wie er vermutet – in wissenschaftlichen Dingen wenig bewandert sind. Stattdessen habe über den Bruch eine rein geistige Auseinandersetzung entschieden, „cette grande lutte entre ma raison et mes croyances“, an welcher der Wissenschaftler, wenn er denn ein Wissenschaftler ist, in eigener Person empirisch gar nicht wirklich teilnehmen könne:

Les personnes qui n'ont pas l'esprit scientifique ne comprennent guère qu'on laisse ses opinions se former hors de soi par une sorte de concretion impersonnelle, dont on n'est en quelque sorte que le spectateur.
(S. 162)

Immerhin setzt ein derart objektivierter Widerstreit, bei dem sich die Instanzen der „raison“ und der „croyances“ jenseits persönlicher Interessen begegnen, die Offenheit eines Subjekts voraus, das bereit ist, in seinem Inneren mehr als eine Identität anzuerkennen. Tatsächlich entspricht dem Kampf der Erkenntnis, den Renan austrägt, dann auch die Prämisse einer Geistesverfassung, welcher von vornherein der Charakter fundamentaler Duplizität nachgesagt wird.

So besteht ein weiteres Grundmotiv von Renans Autobiographie in der Überzeugung: „Je suis double.“ (S. 89) Wie es sich für die historisch-genetischen Interessen der Epoche gehört, sucht Renan den Ursprung dieser Duplizität zunächst in seiner Familiengeschichte auf, das heißt: in seiner Herkunft von einem bretonischen Vater und einer Mutter, „qui par un côté était Gasconne.“ (S. 60) Daraus folgert Renan, wie es ähnlich auch sein Zeitgenosse und oftmaliger Kommensale Hippolyte Taine getan hätte: „Par ma race, j'étais partagé et comme écartelé entre les forces contraires.“ (S. 86) Vertieft und dramatisiert wird die Duplizität der Herkunft durch den studienbedingten Ortswechsel aus der Bretagne in die Metropole Paris. Von ihm nimmt Renan an, dass er dem an sich schwächer vertretenen, realitäts- und aktualitätsbewussten gaskognischen Part zum irritierenden Durchbruch gegenüber der bretonischen Traditionalität verholfen habe: „De la petite ville la plus obscure de la province la plus perdue, je fus jeté, sans préparation, dans le milieu parisien le plus vivant. Le monde me fut révélé; mon être se dédoublait; le Gascon prit le dessus sur le Breton.“ (S. 95) Oder elegischer und gewissermaßen aus dem spirituellen Blickwinkel der Bretagne formuliert: „Je songe quelquefois qu'en moi le Breton mourut; le Gascon, hélas! eut des raisons suffisantes de vivre. Ce dernier s'aperçut même que ce monde nouveau était fort curieux et valait la peine qu'on s'y attachât.“ (S. 102)

Dabei tut es wenig zur Sache, dass manches an dieser familiengeschichtlichen Motivation der Identitätsverdopplung mythisch bzw. rein literarisch bleibt.¹¹ Wichtiger ist die Korrespondenz, welche Renan zwischen seiner eigenen, individuell begründeten Duplizität und jener Zerrissenheit herstellt, die in seiner Sicht die historische Situation insgesamt kennzeichnet. Der Befund „Je suis double“ wird nämlich bereits im Vorwort des Buches auch für den Plural einer weiteren Zeitgenossenschaft geltend gemacht:

Presque tous nous sommes doubles. Plus l'homme se développe par la tête, plus il rêve le pôle contraire, c'est-à-dire l'irrationnel, le repos dans la complète ignorance, la femme qui n'est que femme, l'être instinctif qui n'agit que par l'impulsion d'une conscience obscure. (S. 10)

An diesen zeitspezifischen Widersprüchen einer Sehweise, welche nüchtern die desillusionierende Realität wahrnimmt und gleichzeitig um so sehnsüchtiger ein erträumtes Ideal verfolgt, vermeint Renan wie kein anderer Anteil zu haben, als ein „tissu de contradictions“, das einmal durch die folgende Triade ideologischer Oxymora entfaltet wird: „un romantique protestant contre le romantisme, un utopiste prêchant en politique le terre à terre, un idéaliste se donnant inutilement beaucoup de mal pour paraître bourgeois.“ (S. 54) Ähnlich, aber womöglich noch schärfer fällt die Formulierung der „dualité“ aus, wie Renan seine „Neigung zum Ideal“ an einer anderen Stelle zunächst moralisch exaltiert, um sie gleich darauf mit einem harten Schnitt historisch für obsolet zu erklären:

En fait, je n'ai d'amour que pour les caractères d'un idéalisme absolu, martyrs, héros, utopistes, amis de l'impossible. De ceux-là seuls je m'occupe; ils sont, si j'ose le dire, ma spécialité. Mais je vois ce que ne voient pas les exaltés; je vois, dis-je, que ces grands accès n'ont plus d'utilité et que, d'ici à longtemps, les héroïques folies que le passé a déifiées ne réussiront plus. (S. 77)

III.

Der Sache nach ist, was Renan in den zuletzt zitierten Sätzen mitteilt, eigentlich eine trostlose Botschaft, und sie wird nicht freundlicher, wenn man liest, wie Renan kurz vorher den „goût pour l'idéal“, den er empfindet, mit dem konfrontiert, was er in der gesellschaftlichen Wirklichkeit realiter zu sehen meint:

11 Ausgesprochen literarisch, das heißt: von prominenten Balzac'schen Romanmotiven bestimmt, wirkt vor allem die Betonung der Rolle, welche nach Auskunft des Autobiographen die Erfahrung der Metropole Paris für die Genese von Renans Duplizität gespielt haben soll. Ihr widerspricht der Umstand, dass in den Souvenirs eigentlich doch allein die Welt der Priesterseminare ins Blickfeld gerät, also eine Welt, welche gleichsam die Kontinuität des Dix-Septième in der Pariser Moderne repräsentiert, während die metropolitane Moderne selbst nur sehr peripher in Erscheinung tritt.

Mais, comme j'avais l'esprit juste, je vis en même temps que l'idéal et la réalité n'ont rien à faire ensemble; que le monde, jusqu'à nouvel ordre, est voué sans appel à la platitude, à la médiocrité; que la cause qui plaît aux âmes bien nées est sûre d'être vaincue; que ce qui est vrai en littérature, en poésie, aux yeux des gens raffinés, est toujours faux dans le monde grossier des faits accomplis. (ebd.)

Gleichwohl empfängt man als Leser weder hier noch anderweitig den Eindruck, dass die Schwärze dieser Botschaft auf den Ton, in dem von ihr die Rede ist, wirklich abgefärbt hat. Eher verrät das Ebenmaß der Perioden, die Renans durchaus gefälligen Stil prägen¹², eine auffällige Gelassenheit, welche von dem Befund, den die Sätze registrieren, mitnichten affiziert erscheint. Dazu passt, dass auch die individuelle Nutzenanwendung, die Renan seinen Beobachtungen entnimmt, nichts sonderlich Dramatisches besitzt. Mit verblüffender Gemütsruhe erklärt Renan, seit den Folgen der Revolution von 1848 gelernt zu haben, dass aus den schönsten Träumen durch das Werk der Ideologen die schrecklichsten Konsequenzen zu entstehen pflegten, weshalb er sich zur Lebensregel gemacht habe, in seinen praktischen Entscheidungen stets eine Gegenposition zu seinen theoretischen Urteilen zu beziehen

Une expérience assez suivie m'avait montré [...] que la cause que j'aimais échouait toujours et que ce qui me répugnait était ce qui devait triompher. Plus une solution politique fut chetive, plus elle me parut des lors avoir de chances pour réussir dans le monde des réalités. (S. 77)

Auch diese „règle singulière“ wird bei aller Problematik, die ihr innewohnen mag, bemerkenswert gefasst formuliert. Offensichtlich hat die Disposition zur Duplizität, die in den *Souvenirs* wieder und wieder zum Ausdruck kommt, für Renan nichts Verstörendes, sondern wirkt sich letztlich im Sinne einer Beruhigung aus, die der Bereitschaft zu allseitigem Verständnis entspringt. In dieser Funktion kann das ‚Bündel von Widersprüchen‘, das Renan seinem Charakter zuschreibt, sogar eine Positivierung erfahren, die über den Beruhigungseffekt hinausgeht und zu einer Quelle des Genusses wird. Tatsächlich merkt Renan zum Befund der Widersprüchlichkeit, die seinen „zwei Naturen“ („deux natures“) zu eigen sei, auch an: „Je ne m'en plains pas, puisque cette constitution morale m'a procuré les plus vives jouissances intellectuelles qu'on puisse goûter“. (S. 54)

12 Charakteristisch wirkt diesbezüglich die Notiz, die André Gide seinem Tagebuch über die Lektüre der „*Souvenirs de Renan*“ anvertraut hat: „Je ne supporte ni la flaccidité de sa pensée ni l'aménité de son style. Mais ce livre me paraît néanmoins d'une grande importance“; vgl. André Gide, *Journal 1889–1939*, Paris 1970, S. 659 (20. Oktober 1918). Erst sehr viel später räumt Gide bei der Lektüre der *Dialogues philosophiques* dann ein, Renan – vielleicht eben wegen der „aménité de son style“, welche im frühen 20. Jahrhundert nicht mehr an der Tagesordnung war – einst unterschätzt zu haben: „Il y a une grande satisfaction morale à revenir sur une injustice. Certainement je sous-estimais Renan“; vgl. André Gide, *Journal 1939–1949. Souvenirs*, Paris 1966, S. 61 (9. November 1940).

Damit ist das Motiv jener hermeneutischen Lust und Lust an der Hermeneutik angesprochen, das den Formeln der „dualité“ zugrunde liegt und – wenn man so will – Renans Lebensthema ausmacht.¹³ Im übrigen bildet es ja gleichfalls den tiefsten Anlass der Skandalisierung, welche die Renansche Geistesart bewirkte. Paul Bourget hat sie mit suggestiven und enorm folgenreichen Wendungen unter der Kategorie des „Dilettantisme“ beschrieben¹⁴: als eine „disposition de l’esprit, très intelligente à la fois et très voluptueuse, qui nous incline tour à tour vers les formes diverses de la vie et nous conduit à nous prêter à toutes ces formes sans nous donner à aucune“, oder – etwas allgemeiner gehalten – als „la théorie du détachement sympathique à l’égard des objets de la passion humaine“, wobei bezeichnend ist, dass Bourget nachdrücklich auch auf den subtil hedonistischen Aspekt dieser Geistesart („une disposition [...] très intelligente [...] et très voluptueuse“) verweist; denn sie erscheint ihm über den Penchant zur distanzierten „Sympathie“ hinaus an eine lustgenerierende Skepsis gebunden: „il y faut un scepticisme raffiné à la fois et systématique, avec un art de transformer ce scepticisme en instrument de jouissance.“¹⁵

Der Bourgetschen Charakteristik des „Dilettantisme“ kommt Renan nun nicht nur in der *Histoire des origines du Christianisme*, von deren Vollendung der Aufsatz in den *Essais de psychologie contemporaine* seinen Ausgang nimmt, entgegen, sondern ebenso sehr in den *Souvenirs*. Auch hier spricht Renan von dem hermeneutischen Sinn, der ihn als Historiker, der für verschiedenartige kulturelle Welten offen sein muss, auszeichnet; denn: „L’essence de la critique est de savoir comprendre des états très différents de celui où nous vivons.“ (S. 60) Es ist wohl kein Zufall, dass diese Begabung gerade dort genannt wird, wo Renan gleichzeitig die Duplizität seiner bretonisch-gaskognischen Herkunft und das „milieu étrange“, das sich mit ihr verbindet, in Erinnerung ruft. Noch größeres Gewicht besitzt vielleicht ein anderer Passus, bei dem Renan eine instinktive Abneigung gegen die Bourgeoisie einräumt und sich doch zugleich von den demokratischen Überzeugungen eines Lamennais abgrenzt. Auch an dieser Stelle unterstreicht Renan seine Distanziertheit – sein „détachement“ – mit einem Begriff, der ebenfalls in Bourgets „Dilettantisme“-Definition vorkommt, und bringt sie als eine essentiell hermeneutische Attitüde, die ihn vom engagierten Lamennais unterscheiden soll, außerdem in eine kausale Beziehung zum Glaubensverlust, den die religiösen Studien zur Folge hatten:

13 Zum „Genusscharakter“, den die Historie bei Renan annahm, um dann von Nietzsche, der den Typus des kontemplativen Historikers als „Genüßling vor der Historie, halb Pfaff, halb Satyr, Parfum Renan“ zeichnete, besonders leidenschaftlich attackiert zu werden, vgl. Helmut Pfeiffer, „Die Gegenwart der Spätantike. Christentum und Antike in Ernest Renans *Histoire des origines du Christianisme*“, in: *Poetica* 22 (1990), S. 323–354, hier S. 347ff.

14 Zu zwei exemplarischen Fällen der kreativen Rezeption von Bourgets „Dilettantisme“-Beschreibung in der deutschsprachigen und italienischen Literatur der Jahrhundertwende vgl. meine Aufsätze „Der Tod des ‚Dilettanten‘ – Über Hofmannsthal und Paul Bourget“, in: *Aufstieg und Krise der Vernunft. Festschrift für Hans Hinterhäuser*, Wien/Köln/Graz 1984, S. 181–195, und „Anti-Petrarkismus und Fin de Siecle – Zu Guido Gozzanos Elogio degli amori ancillari“, in: *Literatur ohne Grenzen. Festschrift für Erika Kanduth*, Frankfurt am Main [u. a.] 1993, S. 421–440.

15 Vgl. Paul Bourget, *Essais de Psychologie contemporaine*, Paris 1924, Bd. 1, S. 55ff.

Mais Lamennais échangea une foi pour une autre; il n’arriva que dans sa vieillesse à la critique et à la froideur d’esprit, tandis que le travail qui me détacha du christianisme me rendit du même coup impropre à tout enthousiasme pratique. (S. 90)

Die zuletzt angeführte Selbstcharakteristik kann dazu dienen, die Art von Renans Hermeneutik noch etwas weiter zu bestimmen. Wenn wir ihr oben die hedonistische Konnotation einer hermeneutischen Lust zugesprochen haben, muss nämlich sofort hinzugefügt werden, dass es sich dabei um eine sehr kühle Lust handelt, die dem Postulat der „froideur d’esprit“ gehorcht und jedenfalls keinerlei „Enthusiasmus“ duldet. So besitzt das, was Bourget als Renans „théorie du détachement sympathique à l’égard des objets de la passion humaine“ bezeichnet, zum einen gewiss eine lustvolle Seite; doch ist in dem „détachement“, wie sympathisch es immer ausfallen mag, andererseits auch unvermeidlich ein Element von Resignation enthalten: gleichsam eine Komponente ideologischer Entsagung, welche in prekären Konstellationen Beruhigung schafft, indem sie auf die begeisternde Erfüllung eines Identifikationsbegehrens verzichtet.

Dieser dunklere Aspekt von Hermeneutik und „Dilettantisme“ hat bei Renan offenkundig mit dem zentralen Erlebnis des Glaubensverlustes zu tun. Er war für den „prêtre manqué“ wohl nur dadurch aufzufangen, dass Renan sich den Gegenstand des Verlustes wenigstens als Gegenstand der Sympathie und Liebe zu bewahren suchte. Überhaupt erscheint symptomatisch, wie der Bruch selbst nicht als eigentlicher Willensakt, sondern als das Ergebnis einer Resignation dargestellt wird, über die der eigene Wille strenggenommen keine Macht hat: So erwähnt Renan einmal „des ruptures comme celle à laquelle je dus me résigner.“ (S. 164) Häufig sind die Passagen, welche Resignation *tout court* zu einem moralisch-ästhetischen Wert erheben. Beispielsweise erinnert Renan sich, als ungewöhnlich zarter Knabe von zwölf Jahren die gleichaltrigen Mädchen wegen ihrer „résignation si gentille“ geliebt zu haben (vgl. S. 73), und noch bezeichnender dürfte sein, dass er auch sich selbst durch einen Zug freudiger Bereitschaft zur Resignation charakterisiert. Jedenfalls berichtet er von einem seiner Erzieher in Saint-Sulpice in tiefem Einverständnis: „il reconnut que le fond de mon caractère est la gaieté et l’acceptation résignée du sort.“ (S. 150)

Wo Hermeneutik mit einer solchen Haltung ruhiger Resignation getrieben wird, muss aus der Erfahrung von Widersprüchen kein existentielles Unglück erwachsen. In der Tat scheint Renan frühzeitig den Habitus ausgebildet zu haben, gegensätzliche Denkweisen sowohl anzuerkennen als auch gewissermaßen auszubalancieren. Das betrifft vor allem die Fähigkeit, Ideal und Wirklichkeit nicht nur kategorial zu trennen, sondern gleichermaßen mit Recht zu versehen. Demnach zeigt Renan sich geradezu als ein Virtuose der immerfort doppelten Einsicht in das, was erwünscht sein mag, und das, was er dagegen für unvermeidlich hält. Von dieser hermeneutischen Virtuosität zehrt nicht zuletzt die *Histoire des origines du Christianisme*, insbesondere im Band *L’Église chrétienne*, wo öfter Anlass

besteht, das Einerseits des Ideals gemeinsam mit dem Andererseits der historischen Unvermeidlichkeit zu würdigen. Einer solcher Anlässe ist etwa der im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollzogene Prozess einer Institutionalisierung und inneren Hierarchisierung der Kirche. Über ihn heißt es zunächst in charakteristischen Wendungen, welche die Einschränkung des Ideals bedauern: „En un sens, on peut dire que ce fut là une décadence, une diminution de cette spontanéité qui avait été jusqu’ici éminemment créatrice“. Doch bleibt darauf ein – relativ stärker akzentuiertes – Komplement dieses Urteils nicht aus; denn wichtiger ist für den Historiker Renan offenbar, den Notwendigkeiten der geschichtlichen Kräfte gerecht zu werden: „En un autre sens, cependant, une telle transformation était la condition essentielle de la force du christianisme“.¹⁶ Und schließlich endet die Erörterung mit dem erneuten Versuch, Gegensätzliches – hier die Funktionen demokratischer und aristokratischer Impulse – abzuwägen und nach Möglichkeit zu versöhnen:

La démocratie est quelquefois éminemment créatrice; mais c’est à condition que de la démocratie sortent des institutions conservatrices et aristocratiques, qui empêchent la fièvre révolutionnaire de se prolonger indéfiniment.¹⁷

IV.

Abschnitte, in denen es zu solchen immer leicht resignativ getönten Abwägungen des ideell Faszinierenden und des geschichtlich Notwendigen kommt, sind in der *Histoire des origines du Christianisme* allzu zahlreich, als dass sie noch an weiteren Beispielen erläutert werden müssten. Es mag genügen, exemplarisch einen einzigen anderen Fall anzuführen: den der Präsentation des vierten, dem Johannes (bei Renan: „pseudo-Jean“) zugeschriebenen Evangeliums. Zu ihm hat Renan Argumente eines sehr stark negativierenden Einerseits ausgebildet. Sie werfen dem Johannes-Evangelium literaturkritisch ein unechtes, geschwollenes Pathos vor, nehmen philosophisch Anstoß an der „Trockenheit“ seiner abstrakten Metaphysik und beklagen theologisch insbesondere den Verlust der „galiläischen Idylle“, das heißt: die systematische Verdrängung der menschlichen und der jüdischen Komponente im Leben des Erlösers. Demgegenüber bleibt das positivierende Andererseits hier im Einzelnen recht schwach; doch fehlt es ihm gleichwohl nicht an Entschiedenheit. Indem der Verfasser des Johannes-Evangeliums seine Geschichte dem „Geschmack der Zeit“ und speziell den Sprachgewohnheiten der griechischen Philosophie anpasste, vollzog er nach Renan nämlich den ersten Schritt zur Universalisierung seiner Botschaft und verwandelte die – literarisch anrührende – Erzählung von einem jüdischen Propheten

¹⁶ Vgl. Ernest Renan, *L’Église chrétienne*, 17. Aufl., Paris 1935, S. 91.

¹⁷ Ebd., S. 92.

aus Galiläa in ein – literarisch weniger anrührendes, aber religiös verbindlicheres und dogmatisch ausbaufähiges – „metaphysisches Drama“, weshalb das abschließende Fazit des Historikers und Religionswissenschaftlers dann lautet:

Ce qui est le défaut littéraire du quatrième Évangile fera de la sorte son caractère universel. Cet Évangile débarrasse le christianisme d'une foule d'attaches originelles; il lui permet la chose la plus essentielle aux créations qui veulent vivre, l'ingratitude envers ce qui a précédé.¹⁸

In den *Souvenirs* konzentriert die Figur der resignativen hermeneutischen Abwägung sich vor allem auf das Thema des Widerspruchs, den Renan zwischen der Realität der Moderne und seinen Präferenzen für die klerikalen und klassischen Werte des Dix-Septième entwirft. Dabei werden die letzteren nicht ohne tiefere Absicht am Ende der Autobiographie resümiert, und zwar derart, dass ihre Formulierung wesentlich durch eine Opposition gegen die seinerzeit aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt erscheint. Ob Renans Lebensstil wirklich – wie er behauptet – durch die anachronistische Perduranz klerikaler Tugenden geprägt wurde, kann hier natürlich nicht überprüft werden¹⁹; indessen dürfte unbestreitbar sein, dass er den vier Werten der Armut, Bescheidenheit, Höflichkeit und Sittenstrenge, die er als konstitutiv für Saint-Sulpice und den alten Klerus ansah, in der Tat eine besondere Sympathie gewidmet hat. Jedenfalls spricht für deren Authentizität die Beharrlichkeit, mit der Renan die Tugenden von Saint-Sulpice in ein pointiertes Oppositionsverhältnis zur Moderne versetzt, die er essentiell als eine kapitalistische Moderne modelliert.

So erwähnt Renan seine ursprüngliche Verständnislosigkeit gegenüber der Vorstellung, mit den Erzeugnissen seines Geistes jemals Geld verdienen zu können: „Je n'avais jamais imaginé que le produit de ma pensée pût avoir une valeur vénale.“ (S. 190) Ähnlich intendiert ist Renans Beharren auf der klassischen Dämpfung seines Stils. Sie bringt ihn in Gegensatz zu der gleichsam marktanalytischen Beobachtung: „La foule aime le style voyant.“ (S. 192) Überhaupt soll zu Renans Diskretionsideal die Regel gehören, das ihm gegebene Talent nicht für den persönlichen Erfolg auszubeuten: „Je n'ai nullement cultivé ma veine; je me suis plutôt appliqué à la dériver“ (ebd.), was erneut den aktuellen

18 Ebd., S. 75.

19 Immerhin fällt auf, dass Renan im Journal der Goncourt, wo von ihm ein überaus boshaft intendiertes Bild gezeichnet wird, fast ausschließlich in der Stilisierung des zweideutigen, mitunter „satanisch“ wirkenden Priesters auftritt. Dabei sind vor allem die Adverbien, die sich in Edmond de Goncourts „écriture artiste“ auf Renan beziehen, bemerkenswert spitz gehalten. So redet Renan mit einer „voix bonassement farouche“; wenn er einem Einwand ausweicht, heißt es: „Renan se dérobe un peu, jésuitiquement“; bei einer Diskussion über die politische und militärische Krise Frankreichs erscheint er „affaissé, les mains canoniquement croisées sur le ventre“. Schließlich wird die Zweideutigkeit, die Edmond de Goncourt der ihm unangenehmen priesterlichen Attitüde Renans zuschreibt, durch die Beobachtung resümiert: „A-t-il lâché quelque chose de satanique, qui a du succès, il a alors une joie béate et apostolique tout à fait particulière“. Vgl. zu diesen Stellen Edmond et Jules Goncourt, *Journal* (Anm. 7), Bd. 2, S. 1228, 702, 661 und 1244.

Gegebenheiten von Markt und Publikum widerspricht, welche Renan wohl treffend folgendermaßen einschätzt: „Le public aime qu’on soit absolument ce que l’on est; il veut qu’on ait sa spécialité; il n’accorde jamais à un homme des maîtrises opposées“ (ebd.). Am schärfsten spitzt der Gegensatz sich vielleicht bei der „règle sulpicienne“ traditionsgeleiteter Höflichkeit zu, deren Befolgung Renan – wie er es sieht – als „un être démodé, d’ancien régime, étranger à son temps“ erscheinen lässt; denn im Konkurrenzkampf, der die Gegenwart beherrscht, könnten die Höflichkeitsregeln weder beachtet noch auch nur bemerkt werden: „Au premier occupant’ est l’affreuse règle de l’égoïsme moderne.“ (S. 193) Derart schließt der „Saint-Sulpicien“, der Renan geblieben sein will, sich geradezu selber aus einer Welt aus, in der von jedem erwartet wird, dass er sich vordrängt und für die eigene Wichtigkeit Reklame macht.²⁰

Der zunächst negativierende Begriff, den Renan für die solcherart beschriebene kapitalistische Moderne und deren „machines démocratiques“ mit Vorliebe verwendet, ist wie bei vielen Zeitgenossen – so etwa auch Flaubert oder den Goncourt – der Begriff der „Amerikanisierung“. Auf ihn kommt Renan speziell im Vorwort der Autobiographie zurück, wenn er dort – gewissermaßen in Fortsetzung des konklusiven Selbstporträts als Traditionalist – seine Überzeugung äußert: „Le monde marche vers une sorte d’américanisme, qui blesse nos idées raffinées.“ (S. 11) Dabei wird noch einmal zusammengefasst, was schon am Schluss der *Souvenirs* als Gegenstand von Renans ausgeprägtem Widerwillen galt, also eine Gesellschaft ohne Distinktion und Esprit, in der Vulgarität, Scharlatanerie und die Techniken der Reklame dominieren, während die Politik zu einem Metier für die „Drittklassigen“ absinkt. In Renans Formulierung, der man eine gewisse prophetische Prägnanz kaum absprechen kann, lautet das Resümee der Abneigung wie folgt:

Une société où la distinction personnelle a peu de prix, où le talent et l’esprit n’ont aucune valeur officielle, où la haute fonction n’ennoblit pas, où la politique devient l’emploi des déclassés et des gens de troisième ordre, où les récompenses de la vie vont de préférence à l’intrigue, à la vulgarité, au charlatanisme qui cultive l’art de la réclame, à la rouerie qui serre habilement les contours du Code pénal, une telle société, dis-je, ne saurait nous plaire. (ebd.)

20 So heißt es über die Welt des „égoïsme moderne“ zusammenfassend: „[...] nos machines démocratiques excluent l’homme poli“. Dabei versichert Renan, dass seine Unfähigkeit, sich im Konkurrenzkampf der Moderne drängelnd zu behaupten, ihm seit langem sogar die Benutzung von Omnibus und Eisenbahn verwehre: „En chemin de fer, à moins que je n’aie la protection d’un chef de gare, j’ai toujours la dernière place. J’étais fait pour une société fondée sur le respect, où l’on est salué, classé, placé d’après son costume, où l’on n’a point à se protéger soi-même“ (ebd.).

Dagegen erscheint die französische Tradition, in der, was exzellent war, mit dem Schutz von Staat und Kirche rechnen konnte, im Verhältnis zum „américanisme“ positiviert: „Nous avons été habitués à un système plus protecteur, à compter davantage sur le gouvernement pour patronner ce qui est noble et bon.“ (ebd.)

Indessen erweist sich der Eindruck, den diese Passus auf den ersten Blick machen, bei näherer Betrachtung als falsch. Auch in seiner Haltung zur amerikanisierten Moderne folgt Renan nämlich der gleichen hermeneutischen Duplizität, die er in seinem wissenschaftlichen Werk beim Urteil über das Johannes-Evangelium oder die Institutionalisierungsprozesse der frühen Kirche demonstriert. So sehr ihm der „américanisme“ moralisch und mehr noch ästhetisch widerstrebt, so sehr ist Renan doch zugleich um Verständnis und das Argument eines Andererseits bemüht, das ihm – wie wir gesehen haben – immer zu Gebote steht.²¹ Das wird nirgendwo deutlicher als in dem Satz über die Bewegung der Gesellschaft zu einem „américanisme“ hin, „qui blesse nos idées raffinées“. Wir haben ihn bislang unvollständig nur mit seinem Anfang zitiert und dadurch unterschlagen, dass auf die Feststellung „qui blesse nos idées raffinées“ ein prononciertes Aber folgt, nach dem es weitergeht: „mais qui, une fois les crises de l'heure actuelle passées, pourra bien n'être pas plus mauvais que l'ancien régime pour la seule chose qui importe, c'est-à-dire l'affranchissement et le progrès de l'esprit humain“(ebd.).

In den entscheidenden Belangen – dem Fortschritt und der Befreiung des Geistes – wird demnach, aller persönlichen Unangepasstheit des alten „Saint-Sulpicien“ zum Trotz, auch die Funktion der kapitalistischen Moderne dank einer letzten hermeneutischen Anstrengung ratifiziert. Freilich gibt die auffällige Dichte, die den Widersprüchlichkeiten des Vorworts anhaftet, zu erkennen, dass Renans Hermeneutik des Ausgleichs gegensätzlicher Standpunkte und Interessen hier wohl ihrer stärksten Belastung ausgesetzt war. Man sieht etwa, welche Mühe es Renan gekostet hat, ein Gegenargument gegen den Befund zunehmender Vulgarität zu finden. Indem die Gesellschaft auf das Exzellente und Außergewöhnliche verzichte, sucht er zu argumentieren, könne sie sich gleichzeitig des Schlechten entledigen. Oder er entwickelt den folgenden Trost: „Peut-être la vulgarité générale sera-t-elle un jour la condition du bonheur des élus. La vulgarité américaine ne brûlerait point Giordano Bruno, ne persécuterait point Galilée.“ (S. 15) Und wie Renan nach amerikanischem Modell für die Privatisierung von Bildungsanstalten und wissenschaftlichen Einrichtungen plädiert, da tritt als dunkle Komponente seiner universalen Verstehensbereitschaft schließlich auch die Resignation wie nirgendwo sonst in den Vordergrund. Neben der ernsten Wissenschaft würde die Privatisierung mangels offiziell anerkannter

21 Eben diese Bemühung um ein forciert komplexes Verständnis, das alles letztlich im Status der Ambivalenz oder mehr noch der Multivalenz belässt, war wohl der Zug der Edmond de Goncourt an Renan am tiefsten irritiert hat. So beschwert er sich noch nach Renans Tod über den intellektuellen Typus jener „bâtards de Renan, qui n'ont l'indignation de rien“; vgl. Edmond et Jules Goncourt, *Journal* (Anm. 7), Bd. 4, S. 537 (16. März 1894).

Kriterien, wie er einräumt, gleichfalls die wissenschaftliche Scharlatanerie befördern, und es könnte lange dauern, bis sich das Wahre – dann allerdings mit triumphaler Freiheit – aufs neue durchsetzt. Während der Zwischenzeit des Übergangs aber bliebe der Vernunft nichts anderes übrig, als sich eben in Resignation zu üben und das Wort denen zu überlassen, die dem verstehensbereiten Typus von Renans autobiographischer Selbstbeschreibung am wenigsten entsprechen: „Il faut que la raison sache se résigner à être primée par les gens qui ont le verbe tranchant et l’affirmation hautaine.“ (S. 14)

Literatur

- * Bourget, Paul, *Nouvelles pages de critique et de doctrine*, Paris 1922.
- * Bourget, Paul, *Essais de Psychologie contemporaine*, Paris 1924.
- * Gide, André, *Journal 1939–1949, Souvenirs*, Paris 1966.
- * Gide, André, *Journal 1889–1939*, Paris 1970.
- * Goncourt, Edmond et Jules, *Journal. Memoires de la vie littéraire*, hg. v. Robert Ricatte, Paris 1956.
- * Hahn, Alois, „Identität und Selbstthematisierung“, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987, S. 9–24.
- * Pfeiffer, Helmut, „Die Gegenwart der Spätantike. Christentum und Antike in Ernest Renans Histoire des origines du Christianisme“, in: *Poetica* 22, 1990, S. 323–354.
- * Poier-Bernhard, Astrid, *Romain Gary – Das brennende Ich: Literaturtheoretische Implikationen eines Pseudonymenspiels*, Tübingen 1996.
- * Proust, Marcel, *A la recherche du temps perdu*, hg. v. Pierre Clarac/ André Ferre, Paris 1973.
- * Renan, Ernest, *L’Église chrétienne*, Paris 1935.
- * Renan, Ernest, *Souvenirs d’enfance et de jeunesse*, Paris 1966.
- * Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Anti-Petrarkismus und Fin de Siecle – Zu Guido Gozzanos Elogio degli amori ancillari“, in: *Literatur ohne Grenzen. Festschrift für Erika Kanduth*, Frankfurt am Main 1993, S. 421–440.
- * Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Der Tod des ‚Dilettanten‘ – Über Hofmannsthal und Paul Bourget“, in: *Aufstieg und Krise der Vernunft. Festschrift für Hans Hinterhäuser*, Wien/Köln/ Graz 1984, S. 181–195.
- * Schulz-Buschhaus, Ulrich, „Drei Figuren des Ich in der italienischen Renaissance – Dichtung: Berni – Bembo – Ariost“, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987, S. 265–280.
- * Segre, Cesare, *Per curiosita. Una specie di autobiografia*, Tonno 1999.
- von Wiese, Benno, *Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen*, Frankfurt am Main 1982.